

LES GRANDS PHILOSOPHES

POINTS

JOHN COTTINGHAM
Descartes



INÉDIT

ESSAIS



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

Descartes

John Cottingham

Descartes

La philosophie cartésienne
de l'esprit

TRADUIT DE L'ANGLAIS
PAR CHRISTIAN CLER

Éditions du Seuil

Titre original : *Descartes – Descartes' Philosophy of Mind*
Éditeur original : Phoenix, a division of the Orion Publishing Group Ltd
© original : John Cottingham, 1988
ISBN original : 0-753-80205-8

ISBN 2-02-037455-2

© Éditions du Seuil pour la traduction française, mars 2000

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Note du traducteur

Les textes de Descartes seront cités ici d'après l'édition des *Œuvres philosophiques de Descartes* présentée et annotée par Ferdinand Alquié, Paris, Éditions Garnier Frères, 3 vol., 1963, 1967 et 1973. Les abréviations « A I », « A II » ou « A III » désignent donc ces volumes, les italiques ajoutés par John Cottingham étant conservés mais les formulations ou ponctuations originelles ayant été rétablies.

1. La révolution cartésienne

Descartes : l'homme de sciences

Le nom de René Descartes est synonyme de la naissance de l'âge moderne : les « nouveaux » philosophes, ainsi que lui et ses émules furent baptisés au XVII^e siècle, promurent une révision radicale de la pensée scientifique dont les effets persistent à notre époque. En fait, Descartes compte parmi les principaux architectes de la notion même de « pensée scientifique », telle que nous la comprenons de nos jours ; toute explication scientifique, soulignait-il, doit être exprimée en termes de *quantités* précises et mathématiquement définies :

« Car j'avoue franchement ici que je ne connais point d'autre matière des choses corporelles, que celle qui peut être *divisée, figurée* et *mue* en toutes sortes de façons, c'est-à-dire celle que les géomètres nomment la *quantité*, et qu'ils prennent

pour l'objet de leurs démonstrations ; et que je ne considère, en cette matière, que ses divisions, ses figures et ses mouvements ; [...]. Et parce qu'on peut rendre raison, en cette sorte, de tous les phénomènes de la nature, comme on pourra juger par ce qui suit, je ne pense pas qu'on doive recevoir d'autres principes en la physique, ni même qu'on ait raison d'en souhaiter d'autres, que ceux qui sont ici expliqués » (*Les Principes de la philosophie* [1644], Seconde Partie, art. 64 ; A III, 220).

Nos images quotidiennes et/ou ordinaires du monde comportent bien entendu des aspects non quantitatifs : par-delà la grandeur, la figure et le mouvement, elles renvoient à une multitude de qualités différentes, tels les divers coloris, goûts, odeurs, textures et sons que nous percevons grâce à nos cinq sens. Or, la philosophie « scolastique » traditionnelle qui avait régné pendant des siècles sur les universités européennes avait eu tendance à expliquer le monde naturel en des termes qui se référaient uniquement aux « qualités réelles » (« lourdeur », « humidité », « sécheresse », etc.) tenues pour inhérentes aux choses ; aujourd'hui, à l'opposé, il va de soi pour tous les savants que les tentatives d'explication fondées sur ce seul niveau du « sens commun » sont insuffisantes : il est désormais admis qu'il est nécessaire de procéder à des explorations plus profondes de niveau microscopique, afin d'étudier les interactions des diverses particules dont

tous les objets de notre monde familier (ceux du « monde moyen ») sont en dernière analyse composés. En exposant ses principes scientifiques, Descartes a puissamment insisté sur cette nécessité ; et, par la suite, la physique s'est transformée en une investigation de mécanismes explicatifs opératoires au niveau microscopique, processus dont les fonctionnements doivent être décrits dans la langue précise des mathématiques.

Mais la vision cartésienne de la science était plus ambitieuse encore. Car, selon Descartes, le même schéma explicatif sous-jacent valait pour tous les phénomènes observables, depuis les vastes révolutions des corps célestes jusqu'aux événements atmosphériques et terrestres, en passant même par les processus microscopiques survenant à l'intérieur de nos propres corps. Il était *réductionniste*, autrement dit : il estimait que tous les phénomènes naturels, qu'ils soient terrestres ou célestes, qu'ils aient un caractère organique ou inorganique et si frappantes que soient leurs différences superficielles, peuvent être réduits à (ou sont totalement explicables à partir de) la mécanique élémentaire des particules constitutives des objets concernés :

« Et enfin, quiconque voudra considérer combien les propriétés de l'aimant et du feu sont admirables, et différentes de toutes celles qu'on observe communément dans les autres corps ; combien est

grande la flamme que peut exciter en fort peu de temps une seule étincelle de feu quand elle tombe en une grande quantité de poudre, et combien elle peut avoir de force ; jusqu'à quelle extrême distance les étoiles fixes étendent leur lumière en un instant ; et quels sont tous les autres effets dont je crois avoir ici donné des raisons assez claires, sans les déduire d'aucuns autres principes que de ceux qui sont généralement reçus et connus de tout le monde, à savoir, de la *grandeur, figure, situation et mouvement* des diverses parties de la matière ; il me semble qu'il *se persuadera aisément qu'il n'existe pas dans les pierres et les plantes de forces si cachées, de prodiges de sympathie ou d'antipathie si stupéfiants, et enfin qu'il n'existe rien dans l'ensemble de la nature, [...] dont la raison ne puisse être tirée de ces mêmes principes que j'ai énoncés** » (*Les Principes de la philosophie*, Quatrième Partie, art. 187 ; A III, 502).

Pour Descartes, les disciplines scientifiques forment donc un tout : elles s'intègrent à un grand *arbre* de la connaissance (pour user d'une métaphore qu'il prisait particulièrement) dont les branches, issues du tronc solide de la physique, se ramifient en toutes sortes de sciences particulières (telle la médecine) sans manquer

* Ces six lignes en italique sont une traduction du texte latin de 1644, qui s'éloigne du texte français de 1647 cité par John Cottingham jusqu'à « il me semble qu'il » ; cf. A III, 502, n. 2. (NdT)

d'obéir pour autant à un même ensemble de principes explicatifs fondamentaux (cf. *Les Principes de la philosophie*, Lettre-Préface de l'édition française de 1647 ; A III, 779-780).

Mais cette règle admet une unique exception. Dans l'exposé triomphant du credo scientifique cartésien que je viens de citer, une partie capitale de la dernière phrase a été en effet omise – en réalité, Descartes avait ajouté ici un avertissement essentiel qu'il lança toujours, sous une forme ou une autre, chaque fois qu'il célébra la portée et l'envergure de son nouveau programme scientifique :

« [il n'existe rien dans l'ensemble de la nature,]
qui ne doive être rapporté à des causes seulement corporelles, dépourvues d'esprit et de pensée, et
[dont la raison...] »

S'agissant des phénomènes pourvus « d'esprit et de pensée », force est de constater que le grand projet de science explicative cartésienne a tourné court. Car Descartes divise la réalité en deux catégories fondamentales : en plus de la *res extensa* (« substance étendue »), c'est-à-dire de ce monde tridimensionnel de la physique entièrement explicable par des mouvements de particules dotées d'une dimension et d'une forme spécifiques, il existe aussi le domaine tout à fait distinct de la *pensée*. Selon lui, chaque esprit conscient est une *res cogitans* ou une « substance

pensante », c'est-à-dire un être dont les caractéristiques essentielles dépendent totalement de la matière et sont absolument *inexplicables* par les notions quantitatives de la physique.

La division cartésienne « dualiste » de la réalité en deux sortes d'entités fondamentalement distinctes (les choses pensantes, d'une part, et les choses étendues, d'autre part) a légué à la philosophie une énigme majeure à laquelle nous sommes toujours confrontés aujourd'hui : en quoi la conscience consiste-t-elle exactement, et quels rapports entretient-elle avec le monde physique ? Parmi les philosophes modernes, rares sont ceux qui vouent un amour inconditionnel à la position de Descartes selon laquelle la pensée serait la propriété d'une substance totalement immatérielle... mais tous conviennent malgré tout que le « problème des relations entre l'esprit et le corps », tel qu'il a fini par être posé, est un casse-tête philosophico-scientifique d'une importance énorme, et que les idées émises par Descartes ont influé d'une façon extraordinaire sur les approches ultérieures de ce problème, pour le meilleur ou pour le pire.

La fameuse (ou l'infâme, selon le point de vue) théorie cartésienne de l'esprit est au centre de cet essai. Les arguments de Descartes en faveur de la nature immatérielle du moi pensant, ainsi que les paradoxes et tensions engendrés par sa théorie « dualiste », seront explicités au chapitre suivant, après quoi d'autres thèmes seront abordés au dernier cha-

pitre de ce livre : j'y traiterai des intuitions fascinantes que ses tentatives (beaucoup moins connues) de résolution de ces paradoxes l'ont conduit à suivre, tout en m'efforçant de montrer en quoi, en dépit de leur distinction, le moi spirituel et la mécanique corporelle sont intimement *unis* de manière à constituer ce que Descartes appelait le « véritable homme ». Mais il ne saurait être inutile, pour commencer, de résumer brièvement la vie et les œuvres de ce Français si remarquable qui fut légitimement qualifié de « père de la philosophie moderne ».

Vie et œuvres

Descartes naquit le 31 mars 1596 à La Haye, petite ville située entre Tours et Poitiers qui échangea récemment son nom contre celui du plus grand de ses fils. Orphelin de mère à treize mois, il fut élevé par sa grand-mère maternelle, son père se remariant peu après son quatrième anniversaire. Admis comme pensionnaire au collège jésuite de La Flèche, entre Angers et Le Mans, à l'âge de dix ans, il y jouit d'un traitement de faveur en raison de sa constitution malade : on lui permit notamment de se lever tard, habitude qu'il devait conserver toute sa vie durant. En 1610, à quatorze ans, il participa à la cérémonie funèbre qui eut lieu dans son collège après la mort d'Henri IV : le cœur du roi, fondateur de l'établisse-

ment, fut transporté en grande pompe à La Flèche, les épigrammes récitées dans ce contexte incluant un poème composé en l'honneur de Galilée, qui venait de découvrir quatre des satellites de Jupiter en janvier de cette même année. Jusque-là, le géocentrisme avait été une doctrine majeure de la philosophie scolastique enseignée depuis des siècles dans la plupart des collèges et des universités : cette sorte de synthèse entre Aristote et la Bible avait placé la Terre au centre de tous les mouvements célestes. Mais cet ordre ancien commençait à se fissurer.

À vingt-deux ans, Descartes s'engagea dans l'armée. La vie militaire lui donnant l'occasion de visiter l'Europe, il vécut une expérience pour lui capitale en devenant l'ami d'Isaac Beeckmann, mathématicien hollandais qu'il rencontra par hasard en 1618 à Breda, aux Pays-Bas : ce même Beeckmann, qui se disait « physico-mathématicien » et travaillait sur des modèles d'explication scientifique micro-mécanistes, insuffla au jeune Descartes le goût des mathématiques en lui montrant que, loin d'être purement abstraite et détachée du monde réel, cette discipline permettait de résoudre d'innombrables problèmes de physique. Voici quelques extraits des lettres que Descartes adressa à Beeckmann au début de l'année suivante :

« J'ai reçu votre lettre, que j'attendais. Dès le premier regard jeté sur elle, je me suis réjoui, en y voyant des notes de musique : de quelle façon

auriez-vous plus clairement montré que vous vous souvenez de moi ? Mais il y a autre chose que j'attendais aussi, et qui importe davantage : qu'avez-vous fait, que faites-vous, comment vous portez-vous ? Car je ne me soucie pas seulement de la science, mais de vous-même, croyez-le bien ; et non seulement de votre esprit, bien qu'il soit l'essentiel, mais de l'homme tout entier. [...]

Et certes, pour vous dévoiler simplement l'objet de mon entreprise, je désire donner au public [...] une science aux fondements nouveaux, permettant de résoudre en général toutes les questions que l'on peut proposer en n'importe quel genre de quantité, tant continue que discontinue, mais chacune selon sa nature. [...] Mais j'espère établir par démonstration quelles questions peuvent se résoudre de telle ou telle façon et non autrement, en sorte qu'il ne restera presque plus rien à découvrir en géométrie. L'œuvre, il est vrai, est infinie, et ne peut être accomplie par un seul. Projet incroyablement ambitieux ! Mais j'ai aperçu je ne sais quelle lumière dans le chaos obscur de cette science, et j'estime que, par le secours de cette lumière, les ténèbres les plus épaisses pourront être dissipées. [...]

Mais n'attendez plus rien de nos Muses : car mon esprit est déjà en voyage, pendant que je me prépare à me mettre en route demain. Je ne sais encore "où le destin me conduit, où il me sera donné de m'arrêter". Car il n'est pas encore certain

que les mouvements de la guerre m'appellent en Allemagne, où je soupçonne qu'il y aura beaucoup d'hommes en armes, mais aucun combat. [...] Si je m'arrête quelque part, comme je l'espère, je vous promets d'entreprendre aussitôt de mettre en ordre la "Mécanique", ou la "Géométrie", et je vous honorerai comme le promoteur de mes études et leur premier auteur.

Car vous êtes vraiment le seul à avoir secoué ma nonchalance ; seul vous avez rappelé mes connaissances déjà presque échappées de ma mémoire, et vous avez ramené à de meilleures pensées mon esprit qui s'éloignait de toute occupation sérieuse. Si donc, par hasard, il sort de moi quelque chose qui ne soit pas à mépriser, vous pourrez à bon droit le réclamer entièrement pour vous » (A I, 35-42).

Le voyage imminent auquel Descartes fait ici allusion le conduisit dans le sud de l'Allemagne, où il vécut un événement décisif la nuit du 10 novembre 1619 dans une auberge d'Ulm, sur les rives du Danube. C'était la veille de la Saint-Martin, fête qui renvoyait ce jeune homme à des souvenirs d'enfance particulièrement pénibles : car les foules de sa Touraine natale avaient pour habitude de prier chaque année pour les âmes de leurs défunts en effectuant des processions nocturnes dans les rues enténébrées de leurs cités – expérience certainement fort angoissante pour un petit garçon qui avait perdu sa mère dès ses premiers mois. À l'âge de vingt-trois ans,

Descartes fut atteint à Ulm de ce que d'aucuns diagnostiquèrent comme une dépression nerveuse, tandis que d'autres, préférant l'interprétation plus positive formulée par le principal intéressé, associèrent plutôt ce trouble au début effectif de sa carrière philosophique. Voici comment Adrien Baillet, auteur d'une biographie de Descartes publiée au XVII^e siècle, décrit cet épisode à partir des notes du philosophe :

« s'étant couché *tout rempli de son enthousiasme*, & tout occupé de la pensée d'*avoir trouvé ce jour là les fondements de la science admirable*, il eut trois songes consécutifs en une seule nuit, qu'il s'imagina ne pouvoir être venus que d'en haut. Après s'être endormi, son imagination se sentit frappée de la représentation de quelques fantômes qui se présentèrent à lui, & qui l'épouvantèrent de telle sorte, que croyant marcher par les rues, il étoit obligé de se renverser sur le côté gauche pour pouvoir avancer au lieu où il vouloit aller, parce qu'il sentoit une grande faiblesse au côté droit dont il ne pouvoit se soutenir. Étant honteux de marcher de la sorte, il fit un effort pour se redresser : mais il sentit un vent impétueux qui l'emportant dans une espèce de tourbillon lui fit faire trois ou quatre tours sur le pied gauche. Ce ne fut pas encore ce qui l'épouvanta. La difficulté qu'il avoit de se traîner faisoit qu'il croioit tomber à chaque pas, jusqu'à ce qu'ayant aperçu un collègue ouvert sur son chemin, il entra dedans pour y trouver une

retraite, & un remède à son mal. Il tâcha de gagner l'Église du collège, où sa première pensée étoit d'aller faire sa prière : mais s'étant aperçu qu'il avoit passé un homme de sa connaissance sans le saluer, il voulut retourner sur ses pas pour lui faire civilité, & il fut repoussé avec violence par le vent qui souffloit contre l'Église. Dans le même temps il vit au milieu de la cour du collège une autre personne qui l'appela par son nom en des termes civils & obligeants : & lui dit que s'il vouloit aller trouver Monsieur N. il avoit quelque chose à lui donner. M. Desc. s'imagina que c'étoit un melon qu'on avoit apporté de quelque pays étranger. Mais ce qui le surprit davantage, fut de voir que ceux qui se rassembloient avec cette personne autour de lui pour s'entretenir, étoient droits & fermes sur leurs pieds : quoi qu'il fût toujours courbé & chancelant sur le même terrain, & que le vent qui avoit pensé le renverser plusieurs fois eût beaucoup diminué. [...]

Il lui vint aussitôt un nouveau songe dans lequel il crut entendre un bruit aigu & éclatant qu'il prit pour un coup de tonnerre. La frayeur qu'il en eut le réveilla sur l'heure même : & ayant ouvert les yeux, il aperçut beaucoup d'étincelles de feu répandues par la chambre. [...]

Un moment après il eut un troisième songe, qui n'eut rien de terrible comme les deux premiers. Dans ce dernier il trouva un livre sur sa table, sans savoir qu'il l'y avoit mis. Il l'ouvrit, & voyant que

c'étoit un *Dictionnaire*, il en fut ravi dans l'espérance qu'il pourroit lui être fort utile. Dans le même instant il se rencontra un autre livre sous sa main [...] c'étoit un recueil de Poésies de différents Auteurs, intitulé *Corpus Poetarum &c.* Il eut la curiosité d'y vouloir lire quelque chose : & à l'ouverture du livre il tomba sur le vers *Quod vitae sectabor iter &c ?* [Quelle route suivrai-je dans la vie ?]. Au même moment il aperçut un homme qu'il ne connoissoit pas, mais qui lui présenta une pièce de Vers, commençant par *Est et Non [...]*. Il n'avoit pas achevé [de feuilleter ce recueil], qu'il revit paraître le [premier] livre à l'autre bout de la table. Mais il trouva [alors] que ce-*Dictionnaire* n'étoit plus entier comme il l'avait vu la première fois. [...]

Ce qu'il y a de singulier à remarquer, c'est que doutant si ce qu'il venoit de voir étoit songe ou vision, non seulement il décida en dormant que c'étoit un songe, mais il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil le quittât. Il jugea que le *Dictionnaire* ne vouloit dire autre chose que toutes les Sciences ramassées ensemble : & que le Recueil de Poésies intitulé *Corpus Poetarum*, marquoit en particulier & d'une manière plus distincte la Philosophie & la Sagesse jointes ensemble. [...] Là-dessus, doutant s'il rêvoit ou s'il méditoit, il se réveilla sans émotion : & continua les yeux ouverts, l'interprétation de son songe sur la même idée. Par les Poètes rassemblés dans le Recueil il entendoit

la Révélation & l'Enthousiasme, dont il ne désespéroit pas de se voir favorisé. Par la pièce de Vers *Est et Non*, qui est le "Oui" et le "Non" de Pythagore, il comprenoit la Vérité & la Fausseté dans les connaissances humaines » (Adrien Baillet, *La Vie de Monsieur Des-Cartes* [1691], Garland Publishing Inc., New York et Londres, 1987, vol. I, ch. I, p. 81-84).

Ces rêves étranges ont suscité nombre d'interprétations rivales dont certaines se voulaient psychanalytiques (comme on pouvait s'y attendre, la figure du « melon » fut parfois décryptée comme un symbole sexuel) ; d'un point de vue philosophique, toutefois, il n'est pas difficile de deviner que le vent semblable à un tourbillon du premier rêve peut représenter le type même de désorientation que l'effondrement de l'adhésion à des certitudes antérieurement acceptées est susceptible d'engendrer. Tel fut précisément le scénario du chef-d'œuvre philosophique (les *Méditations*) que Descartes composa quelque vingt ans plus tard lorsqu'il décida de douter de toutes ses croyances antérieures pour découvrir les fondements d'un nouveau système philosophique : « La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, observait-il au début de sa Méditation Seconde, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre ; et comme si tout à coup j'étais tombé dans

une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus » (A II, 414). Quant à la « révélation » et à l'« enthousiasme » poétiques précités, c'est certes là une image qui n'est normalement pas associée aux enquêtes philosophiques, mais il n'en est pas moins évident que Descartes, à la suite de son dernier rêve, se crut destiné à à compléter le « dictionnaire » ou l'« encyclopédie » des sciences encore inachevé, en s'attelant pour commencer à l'œuvre « infinie » évoquée dans sa lettre à Beeckmann citée plus haut. Dans son *Discours de la méthode*, revenant sur les pensées qu'il avait nourries quatorze ans plus tôt quand il était demeuré « tout le jour enfermé seul dans un poêle » (A I, 579), Descartes écrivit que « ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné l'occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en même façon » (*Discours de la méthode*, Seconde Partie, A I, 587). Exactement comme les poètes faisaient traditionnellement appel à l'inspiration divine, la claire guidance de la lumière de la vérité divine (trait central de la métaphysique cartésienne même lorsque celle-ci parvint à maturité) allait illuminer pareillement l'esprit du philosophe, à la différence près que cette « lumière de la raison », ou cette « lumière natu-

relle », comme Descartes devait finir par l'appeler, n'aurait rien d'une « révélation » au sens biblique du terme ; tout au contraire, il la définissait comme une austère faculté intellectuelle que Dieu nous accorde pour nous permettre d'appréhender l'évidence des vérités fondamentales d'ordre mathématique et logique qui rendent l'univers intelligible :

« Je suis toujours demeuré ferme en la résolution que j'avais prise, [...] de ne recevoir aucune chose pour vraie, qui ne me semblât plus claire et plus certaine que n'avaient fait auparavant les démonstrations des géomètres. [...] Et néanmoins j'ose dire [...] que j'ai remarqué certaines lois, que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde » (*Discours de la méthode*, Cinquième Partie. A I, 613-614).

À l'issue de ses voyages, Descartes vécut quelque temps à Paris avant de décider, à l'âge de trente-deux ans, d'aller s'établir aux Pays-Bas, où il passa les vingt années suivantes de son existence sans jamais rester très longtemps au même endroit : il résida tour à tour à Franeker, Amsterdam, Deventer, Leyde, Haarlem, Utrecht et Endegeest, quoique semblant préférer la campagne aux villes – ce fut sur la côte

nord de la région d'Egmond, entre Haarlem et Alkmaar, qu'il préféra séjourner. Bien qu'ayant déjà écrit sa première œuvre majeure (les *Regulae ad directionem ingenii*, ou *Règles pour la direction de l'esprit*) avant de s'installer en Hollande, il laissa cet ouvrage inachevé et s'abstint de le publier de son vivant, de même que son traité de cosmologie et de physique intitulé *Le Monde*, pourtant mis sous presse en 1633, resta lui aussi inédit ; comme il l'expliqua dans la lettre qu'il adressa à la fin du mois de novembre de cette même année à son ami et principal correspondant Marin Mersenne, ce fut en raison de cet événement inattendu que Descartes renonça finalement à faire imprimer ce traité :

« En effet je m'étais proposé de vous envoyer mon *Monde* pour ces étrennes, et il n'y a pas plus de quinze jours que j'étais encore tout résolu de vous en envoyer au moins une partie, si le tout ne pouvait être transcrit en ce temps-là ; mais je vous dirai que, m'étant fait enquérir ces jours à Leyde et à Amsterdam si le *Système du Monde* de Galilée n'y était point, à cause qu'il me semblait avoir appris qu'il avait été imprimé en Italie l'année passée, on m'a mandé qu'il était vrai qu'il avait été imprimé, mais que tous les exemplaires en avaient été brûlés à Rome au même temps, et lui condamné à quelque amende : ce qui m'a si fort étonné, que je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir

à personne. Car je ne me suis pu imaginer que lui, qui est Italien et même bien voulu du Pape, ainsi que j'entends, ait pu être criminalisé pour autre chose, sinon qu'il aura sans doute voulu établir le mouvement de la Terre ; lequel je sais bien avoir été autrefois censuré par quelques Cardinaux, mais je pensais avoir ouï dire que depuis on ne laissait pas de l'enseigner publiquement, même dans Rome ; et je confesse que, s'il est faux, tous les fondements de ma Philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment. Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon Traité, que je ne l'en saurais détacher, sans rendre le reste tout défectueux. Mais comme je ne voudrais pour rien du monde qu'il sortît de moi un discours, où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l'Église, aussi aimé-je mieux le supprimer, que de le faire paraître estropié » (AI, 487-488).

D'autres œuvres de Descartes, néanmoins, ne tardèrent pas à être éditées, à commencer par son *Discours de la méthode*, texte suivi de trois petits essais scientifiques qui fut publié (en français) dès 1637, et en continuant par ses *Méditations*, ouvrage paru (en latin) en 1641. Ses *Principes de la philosophie*, volumineux compendium de métaphysique et de science cartésiennes, sortirent ensuite (en latin également) en 1644 et, comme on le verra, les arguments centraux en faveur de la distinction de l'esprit et du corps furent exposés dans ces livres-là, quand bien même Des-

cartes s'intéressa de plus en plus à l'*interaction* de ces deux substances à partir du milieu des années 1640 sous l'influence des questions judicieuses de la princesse Élisabeth de Bohême (avec laquelle il entretint une correspondance après qu'elle eut pris l'initiative de lui écrire en mai 1643 pour l'interroger sur sa théorie de l'esprit). Dans ses réponses à Élisabeth, Descartes explora donc le paradoxe apparent des enseignements contradictoires de la raison philosophique, qui nous apprend que l'esprit et le corps sont distincts, et de nos vécus humains de tous les jours, qui nous montrent qu'ils sont unis ; comme ce fut aussi à cette humaine expérience, ainsi qu'à ses modes de conscience caractéristiques tels que les émotions et les passions (la peur, la colère et l'amour, notamment), que *Les Passions de l'âme* – dernier traité de Descartes, paru en français en 1649 – furent consacrées.

Cette même année, après avoir beaucoup hésité, Descartes accepta l'invitation de visiter la cour de Stockholm et de venir y enseigner sa philosophie que la reine Christine de Suède lui avait fait parvenir, mais cette décision s'avéra désastreuse. Dans l'une de ses toutes dernières lettres, écrite à Stockholm le 15 janvier 1650 à l'intention de son ami récent, le vicomte de Brégy, le philosophe se peignit sous ces traits particulièrement mélancoliques :

« [...] je n'ai vu la Reine que quatre ou cinq fois, et ç'a toujours été le matin en sa bibliothèque,

[...]. Et il y a quinze jours qu'elle est allée à Upsal, où je ne l'ai point suivie, ni ne l'ai pas encore vue depuis son retour, qui n'est que de jeudi au soir. Je sais aussi que Monsieur notre Ambassadeur ne l'a vue qu'une seule fois avant ce voyage d'Upsal, excepté en sa première audience, à laquelle j'étais présent. Pour d'autres visites, je n'en fais aucunes, et je n'entends parler de rien, de façon qu'il me semble que les pensées des hommes se gèlent ici pendant l'hiver aussi bien que les eaux ; [...]. Mais je vous jure que le désir que j'ai de retourner en mon désert, s'augmente tous les jours de plus en plus, [...]. Ce n'est pas que je n'aie toujours un zèle très parfait pour le service de la Reine, et qu'elle ne me témoigne autant de bienveillance que j'en puis raisonnablement souhaiter. Mais je ne suis pas ici en mon élément, et je ne désire que la tranquillité et le repos, qui sont des biens que les plus puissants rois de la terre ne peuvent donner à ceux qui ne les savent pas prendre d'eux-mêmes. Je prie Dieu qu'il vous fasse avoir ceux que vous désirez, et je vous supplie de croire certainement que je suis, Monsieur, etc. » (A III, 1121-1122).

Moins d'un mois après avoir rédigé cette lettre, à quelques semaines à peine de ce qui aurait pu être son cinquante-quatrième anniversaire, Descartes mourut d'une sorte de grippe qui dégénéra rapidement en pneumonie – maladie que les médecins de l'époque étaient totalement incapables de guérir.

Ses dernières paroles furent empreintes du dualisme psycho-spirituel qu'il avait si longtemps professé, puisqu'il passe pour avoir déclaré sur son lit de mort : « Maintenant, mon âme, c'est pour le coup qu'il faut partir ! »

2. L'esprit incorporel

Doute systématique et nature du moi

Descartes exposa d'abord sa théorie de l'âme, et même sa métaphysique en général, dans le contexte de la description attachante qu'il donna de son évolution intellectuelle, depuis ce jour et cette nuit mémorables qu'il avait passés « enfermé seul dans un poêle » :

« Et en toutes les neuf années suivantes, je ne fis autre chose que rouler çà et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent ; et faisant particulièrement réflexion, en chaque matière, sur ce qui la pouvait rendre suspecte, et nous donner occasion de nous méprendre, je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant. Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus : car,

au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile. Ce qui me réussissait, ce me semble, assez bien, d'autant que, tâchant à découvrir la fausseté ou l'incertitude des propositions que j'examinais, non par de faibles conjectures, mais par des raisonnements clairs et assurés, je n'en rencontrais point de si douteuses, que je n'en tirasse toujours quelque conclusion assez certaine, quand ce n'eût été que cela même qu'elle ne contenait rien de certain. Et comme, en abattant un vieux logis, on en réserve ordinairement les démolitions pour servir à en bâtir un nouveau, ainsi, en détruisant toutes celles de mes opinions que je jugeais être mal fondées, je faisais diverses observations et acquérais plusieurs expériences, qui m'ont servi depuis à en établir de plus certaines. [...] Toutefois, ces neuf ans s'écoulèrent avant que j'eusse encore pris aucun parti, touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire. [...] Mais ayant le cœur assez bon pour ne vouloir point qu'on me prît pour autre que je n'étais, je pensai qu'il fallait que je tâchasse, par tous moyens, à me rendre digne de la réputation qu'on me donnait ; et il y a justement huit ans, que ce désir me fit résoudre à m'éloigner de tous les lieux où je pouvais avoir des connaissances, et à me retirer ici, en un pays [la Hollande] [...] où

parmi la foule d'un grand peuple fort actif, et plus soigneux de ses propres affaires que curieux de celles d'autrui, sans manquer d'aucune des commodités qui sont dans les villes les plus fréquentées, j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés » (AI, 599-601).

Ainsi s'achève la Troisième Partie du *Discours de la méthode* publié anonymement en 1637. Le passage qui fait immédiatement suite à ces lignes, au début de la Quatrième Partie, compte parmi les plus célèbres de toute la philosophie, en cela qu'il contient la fameuse formule *je pense, donc je suis* – Descartes aurait pu écrire aussi bien : « Je pense, donc j'existe », ce qui aurait été peut-être plus proche encore de sa pensée. Dans la traduction latine du *Discours* parue sept ans plus tard (au XVII^e siècle, le latin tenait toujours lieu de langue internationale : il permettait de s'adresser à un public plus large), cette formule se présenta sous sa forme qui reste probablement la plus connue : *cogito ergo sum*.

Le titre complet de l'ouvrage était *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, et la première règle de la « méthode » en question consiste à user délibérément de toutes les techniques du scepticisme (sans adopter pour autant ses conceptions philosophiques), en poussant le doute aussi loin que possible : il s'agit de vérifier si quoi que ce soit *survit* au doute, afin de disposer

d'une pierre fondatrice sur laquelle l'édifice de la nouvelle science désirée par Descartes puisse solidement s'étayer. La première vérité découverte étant, comme on le sait, celle du *cogito* (si je pense, il faut bien que j'existe), les commentateurs ont interminablement débattu de la signification précise de ce « point d'Archimède » où le philosophe se propose d'appuyer le reste de son système ; mais plus intéressant pour notre propos est le pas qu'il franchit lorsque, sitôt après avoir posé le principe du *cogito*, il traite de la *nature* de cet être pensant dont l'existence est pour lui si assurée. La Quatrième Partie du *Discours* s'ouvre par ces lignes, que je citerai *in extenso* :

« Je ne sais si je dois vous entretenir des premières méditations que j'y ai faites ; car elles sont si métaphysiques et si peu communes, qu'elles ne seront peut-être pas au goût de tout le monde. Et toutefois, afin qu'on puisse juger si les fondements que j'ai pris sont assez fermes, je me trouve en quelque façon contraint d'en parler. J'avais dès longtemps remarqué que, pour les mœurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus ; mais, parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après

cela, quelque chose en ma créance, qui fût entièrement indubitable.

Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer. Et parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir, autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations. Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées, que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui le pensais, fusse quelque chose. Et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.

Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun

lieu où je fusse ; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point ; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais ; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été : je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est » (AI, 601-604).

C'est dans ce dernier paragraphe que Descartes tente pour la première fois (il avancera d'autres arguments dans ses œuvres ultérieures) de prouver que l'esprit est par nature immatériel. Il importe, soit dit en passant, de ne pas se laisser décontenancer par les sous-entendus modernes, vaguement religieux ou « spiritualistes », du vocable « âme » qui figure dans la phrase de conclusion ; car, par « âme » ou « esprit » (ces deux termes sont plus ou moins interchangeables sous sa plume), Descartes entend simplement ce qui est conscient ou ce qui pense : la « chose pensante » (*res cogitans*), comme il l'écrira par la suite dans les

Méditations. Et sa conclusion, telle qu'il l'expose dans le *Discours* aussi bien que dans ses textes plus tardifs, est que le moi conscient ou pensant – « ce moi [par lequel] je suis ce que je suis » – est totalement indépendant du monde physique, au point même de pouvoir survivre à la destruction complète du corps (lequel inclut bien entendu le cerveau).

En cette fin du ^{xx}e siècle où les savants font presque chaque mois de nouvelles découvertes sur les activités cérébrales chimiques et/ou électriques que la pensée occasionne, la position de Descartes pourrait sembler bizarre au premier abord, si ce n'est ridicule. Mais Descartes ne nie pas que l'exercice de la pensée humaine puisse s'accompagner de processus cérébraux (en fait, il s'intéressa beaucoup à la physiologie du cerveau et du système nerveux) : il souligne simplement que la pensée ne saurait être assimilée à l'un ou à l'autre de ces processus physiques, dans la mesure où elle est non seulement distincte par nature du monde matériel, mais même capable en principe d'exister indépendamment d'un substrat physique quelconque.

La prémisse la plus importante de l'argumentation de Descartes est la proposition « Je pouvais feindre que je n'avais aucun corps » : cette remarque participe clairement de la technique du doute décrite précédemment. Considérez une proposition afférente à un mouvement corporel, telle que « Je tends la main », par exemple... eh bien, même des vérités si simples

et si évidentes en apparence peuvent être révoquées en doute si l'on est assez déterminé et ingénieux : il se pourrait que je dorme et sois en train de rêver, auquel cas je ne tendrais pas la main du tout, mais (entre autres possibilités) serais allongé sur mon lit, la tête entre les mains. Cet « argument du rêve », toutefois, admet encore que j'aie un corps si l'on en reste à ce niveau ; or, Descartes accepte de pousser le doute à un degré supérieur : peut-être, suppose-t-il, que « toutes les choses qui m'étaient *jamais entrées en l'esprit* n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes » (cf. le deuxième paragraphe du passage précité). Autrement dit, il est allé jusqu'à conjecturer que l'existence tout entière, jusques et y compris la conviction d'avoir un corps, pourrait être une sorte de rêve ; le scénario suivant, introduit quatre ans plus tard dans les *Méditations*, donne une forme encore plus dramatique à cette hypothèse :

« Je supposerai donc qu'il y a [...] un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et *toutes les choses extérieures* que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais

croyant faussement avoir toutes ces choses » (A II, 412).

Cette forme extrême de doute me confère le pouvoir de suspendre ma croyance dans toutes les choses « extérieures », c'est-à-dire dans tout ce qui se distingue du flux direct et immédiat de mes pensées. Je conclurai : il se peut que je n'aie pas de corps du tout ; il se peut que je ne sois qu'une sorte d'esprit incorporel qui, parce qu'il est impitoyablement trompé par quelque mauvais génie, pense à tort être une créature de chair et de sang vivant sur la planète Terre. Mais, même en poussant le doute jusqu'à ces limites exagérées ou « hyperboliques » (ce fut ainsi que Descartes lui-même les qualifia), il m'est impossible de douter de *ma propre* existence ; car, si je suis la dupe d'un démon, encore faut-il que j'existe pour qu'il ait la possibilité de me tromper. Voici comment cette histoire est racontée dans la Méditation Seconde :

« Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit. Qu'est-ce donc qui pourra être estimé véritable ? [...]

Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun

corps. J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens, que je ne puisse être sans eux ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point ? Non certes, j'étais sans doute, si je me suis persuadé, ou seulement si j'ai pensé quelque chose. Mais il y a un je ne sais quel trompeur très puissant et très rusé, qui emploie toute son industrie à me tromper toujours. Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe ; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose » (A II, 415).

L'existence de mon propre moi conscient est par conséquent totalement indubitable : contrairement au corps, son existence ne saurait être récusée, si extrêmes que soient les doutes que je puisse concevoir.

Mais, quand bien même on suivrait Descartes sur ce point, peut-on accepter la déduction qu'il tire de tout cela ? Il a établi que je puis douter de l'existence de mon corps, mais pas de celle de mon esprit ou de mon moi conscient... parfait, mais en découle-t-il pour autant, en reprenant les termes du *Discours*, que ce « moi » par lequel « je suis ce que je suis est entièrement distinc[t] du corps » et pourrait exister sans

lui ? Pour répondre à cette question, il faut considérer la *forme logique* de l'argumentation de Descartes, qui paraît présenter cette structure :

Je peux douter de l'existence de C,
Mais je ne peux douter de l'existence de E,
Donc E pourrait exister sans C.

Si ce raisonnement était valide, il le serait non seulement pour l'Esprit et le Corps, mais pour tout ce qui pourrait venir à la place de E et de C. Or, établissons l'analogie suivante : remplaçons E par des pommes de terre Écrasées en purée et C par de l'hydrate de Carbone. Supposons d'abord (en ignorant tout de la chimie) que je puisse douter de l'existence de l'hydrate de carbone ; et supposons ensuite, à titre d'exemple, que je sois incapable de douter de l'existence de cette purée de pommes de terre que je suis en train d'avaler. S'ensuit-il, en parodiant Descartes, que cette purée puisse exister, et « ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est », quand bien même l'hydrate de carbone n'existerait pas ?

L'erreur de Descartes, semble-t-il, consiste à tenter de découvrir une vérité ontologique à partir d'une vérité épistémologique – ou, en préférant une formulation moins pompeuse, à tenter de tirer des conclusions relatives à la *nature réelle* de l'esprit ou du moi pensant à partir de prémisses afférentes à ce dont on peut ou ne peut pas être *certain*, ou dont on peut

ou ne peut pas *douter*. En procédant de la sorte, il oublie que les doutes que je suis capable de nourrir à propos d'un élément quelconque dépendent en partie de la connaissance plus ou moins familière que j'ai de cet élément : présumer que mon degré de familiarité avec ceci ou cela, qu'il s'agisse d'esprits, de pommes de terre ou de quoi que ce soit d'autre, puisse me permettre de parvenir à des conclusions valides quant à ce qui serait proprement essentiel ou inessentiel à l'existence de ces éléments est une démarche qui paraît bien fragile.

Qu'en est-il de la plausibilité intrinsèque de la conclusion de Descartes ? En assimilant le « moi » à une entité incorporelle, il s'écarte assurément de ce qu'on pourrait appeler la position du « sens commun ». Si on leur demandait : « Qu'êtes-vous ? », la plupart des gens répondraient probablement : « Un être humain » ; et un être humain, de toute évidence, n'est pas quelque chose d'incorporel, mais un « animal raisonnable », pour parler comme Aristote – c'est une créature biologique d'une certaine espèce, et donc un être fait principalement de chair et de sang. Dans la Méditation Seconde, Descartes admet que son point de vue va à l'encontre de ce qu'il avait « cru être ci-devant » :

« Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis ; de sorte que désormais il faut que je prenne soigneu-

sement garde de ne prendre pas imprudemment quelque autre chose pour moi, et ainsi de ne me point méprendre dans cette connaissance, que je soutiens être plus certaine et plus évidente que toutes celles que j'ai eues auparavant.

C'est pourquoi je considérerai derechef ce que je croyais être avant que j'entrasse dans ces dernières pensées ; et de mes anciennes opinions je retrancherai tout ce qui peut être combattu par les raisons que j'ai tantôt alléguées, en sorte qu'il ne demeure précisément rien que ce qui est entièrement indubitable. Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant ? [...] Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps. Je considérais, outre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais [...]. Mais moi, qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant et, si je l'ose dire, malicieux et rusé, qui emploie toutes ses forces et toute son industrie à me tromper ? Puis-je m'assurer d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ai attribuées ci-dessus à la nature corporelle ? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses en mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi. Il n'est pas besoin que je m'arrête à les dénombrer. Passons donc aux attributs de l'âme, et voyons s'il

y en a quelques-uns qui soient en moi. Les premiers sont de me nourrir et de marcher ; mais s'il est vrai que je n'aie point de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher ni me nourrir. Un autre est de sentir ; mais on ne peut aussi sentir sans le corps : outre que j'ai pensé sentir autrefois plusieurs choses pendant le sommeil, que j'ai reconnu à mon réveil n'avoir point en effet senties. Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : *elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe* : cela est certain ; mais combien de temps ? À savoir, autant de temps que je pense ; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister. Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai : *je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense*, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense » (A II, 416-419).

La pensée, selon ce raisonnement, est l'unique attribut qui ne puisse être détaché de moi nonobstant les doutes extrêmes suscités par le scénario du démon ; c'est la seule chose qui ne puisse m'« être arrachée » (*divelli*), lisait-on dans l'original latin. Mais plusieurs questions ne s'en posent pas moins. Si, comme on a

tendance à le croire désormais, l'activité cérébrale est bel et bien essentielle à la pensée, en quoi le scénario imaginaire revenant à me représenter comme une créature désincarnée qui pense avoir un corps sous l'influence trompeuse du démon est-il affecté par cette donnée ? On serait certainement tenté de répondre que le scénario postulé doit être incohérent : si notre corps et tous nos autres attributs corporels nous étaient « arrachés », la pensée nous le serait également, serions-nous enclins à rétorquer. Ainsi qu'Antoine Arnauld, contemporain clairvoyant de Descartes, le fit valoir en résumant tout ce qui le gênait dans l'argumentation de ce dernier, il se pourrait que, en dépit de la démonstration du philosophe, le corps soit malgré tout essentiel à ce qui fait que « je suis ce que je suis » :

« Mais je vois que de là il résulte seulement que je puis acquérir quelque connaissance de moi-même sans la connaissance du corps ; mais, que cette connaissance soit complète et entière, *en telle sorte que je sois assuré que je ne me trompe point*, lorsque j'exclus le corps de mon essence, cela ne m'est pas encore entièrement manifeste » (*Quatrièmes Objections*, A II, 638).

« *Perception claire et distincte* » et possibilité
logique de l'existence d'esprits désincarnés

Peu après avoir écrit le *Discours*, Descartes prit conscience des difficultés que son argument du doute soulevait pour la démonstration de l'immatérialité de l'esprit. Il précisa dans la préface aux *Méditations* de l'édition de 1641 :

« Or, ayant prié dans ce *Discours de la Méthode* tous ceux qui auraient trouvé dans mes écrits quelque chose digne de censure de me faire la faveur de m'en avertir, on ne m'a rien objecté de remarquable que deux choses sur ce que j'avais dit touchant ces deux questions [dont celle de l'âme humaine], auxquelles je veux répondre ici en peu de mots, avant que d'entreprendre une explication plus exacte.

La première est qu'il ne s'ensuit pas de ce que l'esprit humain, faisant réflexion sur soi-même, ne se connaît être autre chose qu'une chose qui pense, que sa nature ou son essence ne soit *seulement* que de penser ; en telle sorte que ce mot *seulement* exclue toutes les autres choses qu'on pourrait peut-être aussi dire appartenir à la nature de l'âme.

À laquelle objection je réponds que ce n'a point aussi été en ce lieu-là mon intention de les exclure selon l'ordre de la vérité de la chose (de laquelle je ne traitais pas alors), mais seulement selon l'ordre

de ma pensée ; si bien que mon sens était que je ne connaissais rien que je *susse* appartenir à mon essence sinon que j'étais une chose qui pense, ou une chose qui a en soi la faculté de penser. Or, je ferai voir ci-après comment, de ce que je ne connais rien autre chose qui appartienne à mon esprit, il s'ensuit qu'il n'y a aussi *rien autre chose qui, en effet, lui appartienne* » (A II, 390-391).

Même si, comme on l'a vu, le raisonnement du *Discours* est largement reproduit dans la Méditation Seconde, l'argument supplémentaire ici promis est présenté dans la Méditation Sixième (la dernière). Cet argument, tel que Descartes l'expose, dépend très largement de la validité de ses preuves de l'existence de Dieu, et c'est peut-être pourquoi il n'a pas reçu toute l'attention qu'il mérite : ces preuves, de nos jours, sont rarement tenues pour valides ; mais on verra aussi plus loin que ledit argument a une sorte d'« analogue séculier » qui tend à être accepté par nombre de philosophes actuels, si anti-cartésiens soient-ils.

Une brève mise en scène est indispensable pour comprendre comment fonctionne l'argumentation de Descartes. Avant d'en arriver à sa Méditation Sixième, le philosophe a déjà établi, à sa grande satisfaction, l'existence d'un créateur parfait à qui l'esprit humain doit sa faculté de « perception claire et distincte », faculté qui ne peut égarer quand elle est employée à bon escient :

« Et certes il n'y en peut avoir d'autre [cause des faussetés et des erreurs] que celle que j'ai expliquée [à savoir, "user mal de mon libre arbitre" en donnant "témérairement mon jugement, sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité et confusion"; A II, 464-466, NdT] ; car toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe ; parce que toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose de réel et de positif, et partant ne peut tirer son origine du néant, mais doit nécessairement avoir Dieu pour son auteur, Dieu, dis-je, qui, étant souverainement parfait, ne peut être cause d'aucune erreur ; et par conséquent il faut conclure qu'une telle conception ou un tel jugement est véritable.

Au reste, je n'ai pas seulement appris aujourd'hui ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité. Car certainement j'y parviendrai, si j'arrête suffisamment mon attention sur toutes les choses que je concevrai parfaitement, et si je les sépare des autres que je ne comprends qu'avec confusion et obscurité. À quoi dorénavant je prendrai soigneusement garde » (Méditation Quatrième, A II, 467-468).

Dans la métaphysique cartésienne, Dieu jette donc un pont entre le monde subjectif de la pensée et le monde objectif de la vérité scientifique. En tant qu'il doit son existence à Dieu, l'esprit est naturellement programmé pour entretenir certaines idées qui correspondent à la réalité ; de là l'importance, dans le système de Descartes, de la démonstration de l'existence de Dieu, seul garant parfait de la véracité de nos idées. C'est grâce à Lui que le sujet pensant peut passer d'éclairs cognitifs isolés (je pense, donc j'existe...) à une connaissance systématique de la nature de la réalité :

« Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence » (Méditation Cinquième, A II, 479).

Après avoir commencé par affirmer qu'il est possible de parvenir à une connaissance systématique de la nature réelle des choses *via* les perceptions claires

et distinctes (garanties par Dieu) de l'intellect, voici comment Descartes s'y prend ensuite dans la Méditation Sixième pour démontrer que l'esprit et le corps sont distincts :

« Et premièrement, parce que je sais que toutes les choses que je conçois clairement et distinctement, peuvent être produites par Dieu telles que je les conçois, il suffit que je puisse concevoir clairement et distinctement une chose sans une autre, pour être certain que l'une est distincte ou différente de l'autre, parce qu'elles *peuvent être posées séparément*, au moins par la toute-puissance de Dieu ; et il n'importe pas par quelle puissance cette séparation se fasse, pour m'obliger à les juger différentes. Et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de *moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue*, et que d'un autre j'ai une idée distincte du *corps, en tant qu'il est seulement*

une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui » (A II, 487-488).

Les « choses étendues » (telles qu'elles ont été définies au chapitre précédent) relèvent de la physique cartésienne : elles consistent dans tout ce qui a des dimensions spatiales, et peut par là même être *quantifié* ou mesuré en termes de grandeur, de figure et de mouvement. Non seulement le corps et tous ses organes, incluant le cerveau, sont manifestement « étendus » en ce sens, mais parler de « corps » à propos de ce qui n'a pas de dimensions mesurables paraît foncièrement contradictoire – la prémisse de Descartes selon laquelle il a une idée claire et distincte du corps en tant qu'il est étendu ne souffre aucune exception. De plus, son autre prémisse selon laquelle nous avons une idée claire et distincte de l'esprit en tant qu'il est *non* étendu ne manquerait pas d'être admise par la plupart d'entre nous : il est certain que les pensées n'occupent pas d'espace à la façon des molécules, des tables ou des planètes. La conscience (le flux des sensations, réflexions, désirs et cogitations qui constituent notre vie mentale) semble appartenir au premier abord à une catégorie totalement différente de celle à laquelle appartiennent les molécules pourvues d'une forme et d'un

mouvement mesurables qui font partie de notre univers, tel que les physiciens l'étudient. Les notions d'esprit et de corps sont donc bien distinctes sur ce plan, force est d'en convenir avec Descartes.

La conclusion que mon « moi [...] est entièrement et véritablement distinc[t] de mon corps, et qu'[il] peut être ou exister sans lui » est-elle pour autant recevable ? Le raisonnement de Descartes, dirait-on, revient d'abord à alléguer que, si je puis comprendre clairement la notion d'esprit sans la référer à quoi que ce soit d'étendu, et si je puis comprendre clairement la notion de corps sans la rapporter à quoi que ce soit de conscient, il est logiquement possible, à tout le moins, que l'esprit puisse exister indépendamment du corps. Ce sont là deux choses, comme l'écrit Descartes, qui « *peuvent* être posées séparément, au moins par la toute-puissance de Dieu » ; et, parce qu'elles *peuvent* exister isolément, il en déduit que l'esprit n'a pas besoin du corps pour exister et que le corps n'appartient pas à l'essence de l'esprit.

Il y a lieu de noter que ce raisonnement (nous allons revenir maintenant à l'« analogue séculier » de l'argument de Descartes auquel j'ai fait plus haut allusion) ne dépend pas à proprement parler de l'existence d'un Dieu créateur d'âmes désincarnées. De fait, il s'agit de constater, non pas que les esprits existent *bel et bien* indépendamment des corps, mais qu'ils *peuvent* exister sans eux. Quiconque admet ce point a en fait déjà admis l'article fondamental du

dualisme âme-corps cartésien : c'est le cas, notamment, de ces philosophes contemporains qui, tout en affirmant que tout ce qui est conscient dans notre univers actuel est nécessairement incorporé à un système physique ou organique, reconnaissent qu'il est au moins *logiquement possible* que des entités purement spirituelles puissent exister indépendamment de toute structure corporelle – ces philosophes acceptent en fait l'orientation maîtresse du dualisme cartésien. Partant de là, il n'y a plus qu'un tout petit pas à franchir pour envisager avec Descartes que, nonobstant les attributs à la fois mentaux et physiques que l'humaine existence implique, il soit possible que l'essence réelle de ce que « nous » sommes survive à la destruction de nos corps.

L'argumentation de Descartes, cependant, paraît plus suspecte si on la place dans une autre perspective. La question « Peut-il y avoir pensée sans cerveau (ou sans une structure physique analogue) ? » est susceptible en effet d'être abordée à partir de la question parallèle suivante : « Peut-il y avoir digestion sans estomac (ou sans tel ou tel autre organe physique approprié) ? » La réponse apportée à cette seconde question sera forcément négative, car, bien que les concepts de digestion et d'estomac soient tout à fait distincts et que nous puissions, pour ainsi dire, les séparer dans notre pensée, ces deux notions sont néanmoins étroitement liées en tant qu'elles renvoient à des fonctions qui sont elles-mêmes associées à des

structures : pour être réellement *opératoire*, la fonction digestive doit être intégrée à une structure physique dotée de pouvoirs causaux appropriés (en l'occurrence, de la capacité d'assimiler des aliments). Et l'on est en droit d'arguer tout aussi plausiblement que, même si le concept de pensée est tout à fait distinct du concept d'activité cérébrale, la pensée est cependant un processus *fonctionnel* qui a besoin d'un certain genre de *hardware* (du cerveau, ou de quelque chose d'analogue) pour être opératoire. Les ingénieurs en *software* conçoivent assurément leurs programmes en des termes purement abstraits qui ne se réfèrent pas au monde physique ; mais ils n'en savent pas moins que leurs programmes sont incapables d'*opérer* sans être intégrés à un support physique (sur un disque dur, par exemple). Si bien que la notion de logiciel opératoire en l'absence de tout substrat physique est finalement absurde : non seulement rien de tel ne s'observe dans notre univers, mais l'existence d'un monde dans lequel cela s'observerait est fondamentalement impossible (pas plus qu'il n'est possible qu'existe un monde où des processus digestifs fonctionneraient en l'absence de tel ou tel organe physique capable d'accomplir ce travail). S'il en va de la sorte, l'hypothèse de l'existence d'esprits désincarnés, si plausible qu'elle semble à première vue en termes de logique pure, s'avère finalement incohérente, et l'argumentation de Descartes s'effondre du même coup.

L'indivisibilité de la conscience

La distinction de l'esprit et du corps est démontrée encore autrement par Descartes : il a plusieurs cordes à son arc, en quelque sorte. Il écrit aussi à la fin de la Méditation Sixième :

« Pour commencer donc cet examen, je remarque ici, premièrement, qu'il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible. Car en effet, lorsque je considère mon esprit, c'est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense, je n'y puis distinguer aucunes parties, mais je me conçois comme une chose seule et entière. Et quoique tout l'esprit semble être uni à tout le corps, toutefois un pied, ou un bras, ou quelque'autre partie étant séparée de mon corps, il est certain que pour cela il n'y aura rien de retranché de mon esprit. Et les facultés de vouloir, de sentir, de concevoir, etc., ne peuvent pas proprement être dites ses *parties* : car le même esprit s'emploie tout entier à vouloir, et aussi tout entier à sentir, à concevoir, etc. Mais c'est tout le contraire dans les choses corporelles ou étendues : car il n'y en a pas une que je ne mette aisément en pièces par ma pensée, que mon esprit ne divise fort facilement en plusieurs parties et par conséquent que je ne

connaisse être divisible. Ce qui suffirait pour m'enseigner que l'esprit ou l'âme de l'homme est entièrement différente du corps, si je ne l'avais déjà d'ailleurs assez appris » (A II, 499).

Ces lignes peuvent donner l'impression de contenir nombre d'inepties. Au passage où Descartes explique que rien ne serait retiré à son esprit s'il perdait son pied ou son bras, par exemple, ses détracteurs modernes ont immédiatement opposé : « Et si le cerveau ou le système nerveux était retranché du corps ? » Plus récemment encore, d'autres critiques ont révoqué en doute cette prétendue « indivisibilité » de l'esprit en soulignant que l'unité supposée de la conscience pourrait être illusoire d'après certaines recherches contemporaines : nos fonctionnements mentaux amalgament en réalité une foule de sous-systèmes semi-autonomes entre lesquels la coopération est souvent assez distendue, ont-ils fait valoir. Mais l'aspect le plus contestable de l'argumentation de Descartes, telle qu'il l'expose ici, réside sans doute dans la sorte de « réification » implicite de l'esprit qu'il semble effectuer tacitement du fait même qu'il présuppose que celui-ci constitue une substance ou une entité à lui seul. Si, plutôt qu'une substance, l'esprit n'est que le nom qui est donné à un ensemble de *fonctions* ou d'*attributs*, remarquer que ces fonctions ne peuvent pas être divisées, pesées ou mesurées comme les parties du cerveau peuvent l'être n'est finalement pas pertinent :

la fonction de vérification d'orthographe d'un logiciel de traitement de texte n'est certes pas divisible, mesurable et pesable à la façon du *hardware* qui la contient ; mais il n'en reste pas moins qu'une fonction de traitement de texte n'est opératoire qu'en vertu des propriétés du système physique où elle est encodée.

Si discutables soient-elles, il n'empêche que les thèses de Descartes mettent aussi l'accent sur un trait capital des phénomènes mentaux, à savoir le fait que le langage quantitatif de la physique, en tant notamment que sa terminologie insiste sur la dimension, la forme, l'étendue, le mouvement, etc., est totalement incapable de décrire la dimension intérieure de notre vie psychique : c'est en raison de cette dimension subjective que tant de philosophes modernes conservent ce qu'on pourrait appeler des penchants « quasi cartésiens » sans adhérer pour autant à la notion de substances spirituelles indépendantes. À quelque complétude qu'elle parvienne, notre science physique réussira-t-elle jamais à rendre compte de ce à quoi ressemble l'odeur du foin fraîchement coupé, le goût des framboises mûres ou le son des cornemuses ? De l'avis de tous, ou presque, ces impressions subjectives qualitatives, ou ces « *qualia* » comme on dit désormais, échapperont toujours à l'étreinte de la physique, si pointus que soient ses modes d'investigation.

Il est intéressant de signaler que, en règle générale, les exemples le plus souvent cités de ces *qualia* cen-

sément récalcitrants n'émanent pas du domaine de la « pensée pure » : plutôt que de ce mode de pensée, relativement abstrait et « incolore » du point de vue de l'expérience subjective, qui permet de poser que deux et deux font quatre, ils proviennent du monde ardent des sensations et des émotions humaines. C'est vers l'approche cartésienne de cette dimension typiquement humaine de notre vie mentale que nous allons maintenant nous tourner.

3. Le « véritable homme »

Réfutation cartésienne de l'« angélisme »

L'un des plus grands paradoxes du parcours philosophique de Descartes tient à la donnée suivante : après avoir consacré énormément d'énergie à démontrer que l'esprit et le corps sont deux substances distinctes et mutuellement *indépendantes*, il passa la plus grande partie des dix dernières années de sa vie à insister sur leur *interdépendance* – interdépendance si étroite et si intime qu'elle équivalait à ses yeux à une « union réelle et substantielle ». Cette volte-face, toutefois, fut moins abrupte qu'il pourrait le sembler, puisque le fait fondamental de cette « union » entre l'esprit et le corps avait été déjà affirmé sans équivoque par Descartes dès ses *Méditations* :

« Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la

douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim ou de la soif, etc. [...]
La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement *logé* dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis *conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui*. Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent *de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps* » (Méditation Sixième, A II, 492).

À quoi ressemblerait la vie d'une pure intelligence désincarnée qui se retrouverait transplantée par hasard dans un corps ? Étranger à l'essence de cet être, un tel corps ne serait qu'un appareil ou un véhicule, suggère Descartes ; et, par là même, tout dégât subi par ce corps serait perçu comme je perçois que la carrosserie de ma voiture est cabossée ou qu'il y a une fuite dans

la toiture de ma maison : l'esprit se contenterait d'enregistrer ces faits comme s'ils étaient « extérieurs » à lui – ce qui serait gênant à coup sûr, mais ne l'impliquerait pas directement et immédiatement dans son être, comme cela se produit chaque fois qu'une créature humaine est physiologiquement atteinte par suite d'une maladie ou d'une blessure. Dans ce cas, je ne me borne pas à émettre le jugement : « Quelle barbe ! Ce corps dont je me sers est endommagé » ; j'*éprouve* plutôt, sur un mode particulièrement direct et intime, cette sensation aiguë et envahissante que nous connaissons tous sous le nom de « douleur ». Et ce sont ces « façons confuses de penser », soutient Descartes, qui attestent le plus sûrement que l'esprit et le corps ne sont pas seulement conjoints comme un pilote l'est à son navire, ni comme un passager l'est au véhicule qui le transporte, mais très étroitement « unis » et « entremêlés ».

Pourquoi Descartes qualifie-t-il les sensations telles que la douleur de pensées « *confuses* » ? En partie parce qu'il considère que les sentiments de cet ordre manquent de la clarté et de la précision propres aux perceptions intellectuelles : quand je conçois que deux et deux font quatre, ou qu'un triangle a trois côtés, le contenu de mes pensées m'est si transparent et si facilement compréhensible que je dispose – cela s'offre à moi, en quelque sorte – de tout ce qui m'est nécessaire pour être certain de la vérité de la proposition en question. Tandis que, pour Descartes, les

données sensorielles qui nous parviennent lorsque notre corps est stimulé d'une manière ou d'une autre présentent un caractère intrinsèquement opaque ; pour lui, les sensations, si vives et intenses soient-elles, sont dépourvues des connexions logiques limpides qui se laissent observer chaque fois que l'intellect contemple les propositions claires et distinctes des mathématiques :

« Ce n'était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel par un certain droit particulier j'appelais mien) m'appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre. Car en effet je n'en pouvais jamais être séparé comme des autres corps ; je ressentais en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections ; enfin j'étais touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties, et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés.

Mais quand j'examinais pourquoi de ce que je ne sais quel sentiment de douleur suit la tristesse en l'esprit, et du sentiment de plaisir naît la joie, ou bien pourquoi cette je ne sais quelle émotion de l'estomac, que j'appelle faim, nous fait avoir envie de manger, et la sécheresse du gosier nous fait avoir envie de boire, et ainsi du reste, je n'en pouvais rendre aucune raison, sinon que la nature me l'enseignait de la sorte ; car il n'y a certes aucune affinité ni aucun rapport (au moins que je puisse comprendre) entre cette émotion de l'estomac et le

désir de manger, non plus qu'entre le sentiment de la chose qui cause de la douleur, et la pensée de tristesse que fait naître ce sentiment » (A II, 485-486).

C'est cette *singularité* même des sensations psycho-physiques telles celles de faim et de douleur, ou cette différence intrinsèque qu'elles présentent avec les perceptions transparentes de l'intellect, qui nous montrent que nous ne sommes pas uniquement de purs esprits rattachés à des corps : je sais ainsi que ce corps particulier est *le mien*, singulièrement peut-être, mais aussi avec une manifesteté frappante et irrécusable. Telle est la « signature » caractéristique, si l'on peut dire, de mon existence non seulement comme « chose pensante » branchée sur un corps mécanique, mais en tant que cet amalgame unique d'esprit et de corps que constitue l'être *humain*.

Les commentateurs, surtout quand ils appartenaient à la tradition anglophone, ont eu tendance à ignorer cet aspect décisif de la philosophie de Descartes, préférant se polariser sur ses arguments en faveur de la distinction de l'esprit et du corps. Dans un écrit renommé (*The Concept of Mind*, 1949) du philosophe anglais Gilbert Ryle, par exemple, l'approche cartésienne a fini par être tenue pour synonyme de la doctrine dite du « fantôme dans la machine » – le fantôme en question étant un intellect immatériel qui contrôlerait un corps mécanique ou étranger. Loin

d'être neuve, cette accusation avait été déjà portée par les contemporains de Descartes, qui l'avaient souvent accusé de revenir à l'« angélisme » platonicien. Antoine Arnauld, auteur des *Quatrièmes Objections* aux Méditations, observa à cet égard :

« On peut ajouter à cela que l'argument proposé [la possibilité que l'esprit puisse exister sans le corps] semble prouver trop, et nous porter dans cette opinion de quelques platoniciens [...], que rien de corporel n'appartient à notre essence, en sorte que l'homme soit seulement un esprit, et que le corps n'en soit que le véhicule, d'où vient qu'ils définissent l'homme *un esprit vivant ou se servant du corps* » (A II, 640).

Descartes lui répliqua avec vigueur :

« Je ne vois pas aussi pourquoi *cet argument semble prouver trop* ; car [...] il m'a semblé que j'avais pris garde assez soigneusement à ce que personne ne pût pour cela penser *que l'homme n'est rien qu'un esprit usant ou se servant du corps*.

Car, dans la même sixième Méditation, où j'ai parlé de la distinction de l'esprit d'avec le corps, j'ai aussi montré qu'il lui est substantiellement uni ; pour preuve de quoi je me suis servi de raisons qui sont telles, que je n'ai point souvenance d'en avoir jamais lu ailleurs de plus fortes et convaincantes.

Et comme celui qui dirait que le bras d'un homme est une substance réellement distincte du reste de son corps, ne nierait pas pour cela qu'il est de l'essence de l'homme entier, et que celui qui dit que ce même bras est de l'essence de l'homme entier, ne donne pas pour cela occasion de croire qu'il ne peut pas subsister par soi ; ainsi je ne pense pas avoir trop prouvé en montrant que l'esprit peut être sans le corps, ni avoir aussi trop peu dit, en disant qu'il lui est substantiellement uni ; parce que cette union substantielle n'empêche pas qu'on ne puisse avoir une claire et distincte idée ou concept de l'esprit, comme d'une chose complète [...] » (A II, 668-669).

Cette réplique pêche peut-être par son absence de clarté, mais elle nous transporte quand même au cœur du problème. Il s'agit avant tout de savoir si Descartes a élaboré ou non une « anthropologie » (du grec *anthropos*, être humain) véritable – s'il propose ou non une théorie qui rend justice à l'essence des êtres humains que nous sommes. Après la publication des *Méditations*, Regius, disciple trop enthousiaste de Descartes, allégua que l'être humain n'était qu'une entité contingente ou accidentelle (un *ens per accidens*, dans le jargon philosophique de l'époque) selon la conception cartésienne – quelque chose, autrement dit, qui adviendrait simplement à l'existence quand une âme se conjoint à un corps, mais n'aurait pas le statut d'un être qui disposerait en lui-

même d'une essence authentique. Dans une première lettre très sèche qu'il lui adressa, Descartes tempêta : « Vous ne pouviez rien mettre de plus dur, et qui fût plus capable de réveiller les mauvaises intentions de vos ennemis, et leur fournir des sujets de plainte, que ce que vous avez mis dans vos thèses » (A II, 901). Puis, un mois plus tard, il rédigea une autre lettre plus détaillée dans laquelle il rejeta catégoriquement l'interprétation de Regius et souligna que l'être humain est un *ens per se*, c'est-à-dire un être en soi :

« ainsi, toutes les fois que l'occasion s'en présentera, vous devez avouer [...] que l'âme est réellement et substantiellement unie au corps [...], quoique personne n'explique quelle est cette union, ce que vous n'êtes pas tenu non plus de faire. Cependant vous pouvez l'expliquer, comme je l'ai fait dans ma *Métaphysique*, en disant que nous percevons que les sentiments de douleur, et tous autres de pareille nature, ne sont pas de pures pensées de l'âme distincte du corps, mais des perceptions confuses de cette âme qui est réellement unie au corps : car si un ange était uni au corps humain, il n'aurait pas les sentiments tels que nous, mais il percevrait seulement les mouvements causés par les objets extérieurs, et par là il serait différent d'un *véritable homme* » (A II, 914-915).

Si éloquentes soient-elles, ces formulations laissent beaucoup trop de questions sans réponse. Si l'esprit et

le corps sont des substances véritablement distinctes et indépendantes, comment expliquer qu'ils puissent interagir et se combiner ? Et en quoi leur « union réelle et substantielle » consiste-t-elle exactement ? Descartes ne prêta une attention soutenue à ces questions-là qu'à partir du moment où il fut mis au défi de s'expliquer plus complètement par celle qui fut peut-être sa correspondante la plus célèbre, la princesse Élisabeth, fille de Frédéric, roi de Bohême exilé, et nièce du malheureux roi d'Angleterre Charles I^{er}.

« Notions primitives » et union substantielle

La princesse Élisabeth ayant écrit à Descartes en mai 1642 pour lui demander comment l'âme, qui n'est qu'une « substance pensante », peut être à l'origine des événements nerveux qui nous amènent à mouvoir volontairement nos membres (question on ne peut plus pertinente qui annonçait l'attaque que Gilbert Ryle lancerait trois siècles plus tard contre le philosophe français en parlant du « fantôme » cartésien censé mouvoir une « machine » corporelle !), Descartes lui répondit en toute franchise :

« Et je puis dire, avec vérité, que la question que Votre Altesse propose, me semble être celle qu'on me peut demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés. Car, y ayant deux choses

en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à bien faire entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la *distinction* qui est entre l'âme et le corps ; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible. Mais, parce que Votre Altesse voit si clair, qu'on ne lui peut dissimuler aucune chose, je tâcherai ici d'expliquer la façon dont je conçois l'*union* de l'âme avec le corps, et comment elle a la force de le mouvoir.

Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions ; [...] nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions » (Lettre du 21 mai 1643, A III, 19).

Ces commentaires n'expliquent guère comment le corps et l'esprit parviennent à interagir, mais Descartes allait nier par la suite que cette interaction fasse problème : il est faux de supposer, écrivait-il en 1646, « que si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre » (A II, 848). Néanmoins, cette lettre à Élisabeth est surtout frappante en cela que Descartes n'essaie pas de recourir ici au jargon quelque peu obscur qu'il avait utilisé face à Regius (un « être par accident » n'est plus opposé à un « être en soi »), mais tient ce propos éminemment remarquable selon lequel le concept d'être humain, ou l'union de l'esprit et du corps, serait une *notion primitive*. À première vue, l'expression est très mystérieuse : « primitif » signifie « élémentaire », ou « qui ne peut plus être analysé » ; or, si l'union considérée associe ce corps et cette âme par ailleurs promu au rang de catégories fondamentales de la métaphysique cartésienne, comment l'ensemble de ces deux parties pourrait-il être rendu par le terme « notion primitive » ? C'est un peu comme si un chimiste disait d'abord que le concept d'eau est « primitif », puis ajoutait que l'eau se compose de ces substances plus élémentaires encore que sont l'hydrogène et l'oxygène !

Toujours en réponse à Élisabeth, voici ce que Descartes écrivit un mois plus tard :

« Premièrement, donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme ; mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union ; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule. Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes ; et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps » (Lettre du 28 juin 1643, A III, 44-45).

Quel étrange passage ! C'est presque une renonciation au rôle du philosophe, dirait-on, qui est ici préconisée : ne tentez plus d'*analyser* l'union, semble conseiller Descartes à Élisabeth – il suffit de l'*éprouver*, dans son expérience sensorielle journalière ! L'ennui, c'est que cette admission apparente de notre expérience ordinaire est en fait incompatible avec le dualisme corps-esprit couramment tenu pour cartésien : après avoir présenté des arguments philosophiques visant à démontrer que ces deux entités sont distinctes, Descartes paraît concéder tout à coup que notre expérience ordinaire révèle l'existence d'un être unique et unifié. On peut donc avoir l'impression d'être confronté à une impasse philosophique majeure, impression que le paragraphe suivant exacerbe encore :

« Mais j'ai jugé que c'était ces méditations, plutôt que les pensées qui requièrent moins d'attention, qui lui [à Votre Altesse] ont fait trouver de l'obscurité en la notion que nous avons de leur union [de l'esprit et du corps] ; ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union ; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie » (A III, 46).

Pour certains, ces lignes équivalent à jeter l'éponge : il ne resterait plus qu'à admettre que la théorie de l'union des deux substances distinctes est globalement incohérente, arguent-ils. Il est possible toutefois d'aller de l'avant en se penchant sur ces attributs que Descartes évoque toujours chaque fois qu'il traite de l'union de l'esprit et du corps : en réfléchissant aux émotions, aux sentiments et aux passions, c'est-à-dire aux modes de conscience spécifiques du composé corps-esprit que l'être humain constitue. C'est par ce biais, à mon sens, que la « primitivité » de la notion d'union peut être expliquée.

Quand Descartes souligne que, en plus des notions primitives de pensée et d'extension dont nous disposons, nous avons en nous une « notion primitive » de l'union de l'esprit et du corps, comment cette remarque doit-elle être interprétée ? Il importe de comprendre qu'il affirme uniquement par là que le complexe corps-esprit est porteur *en soi de propriétés distinctives et irréductibles*. On pourrait dire en ce sens que l'eau est une « notion primitive » si l'on entend par ce terme qu'elle n'est pas un simple mélange, mais un composé authentique qui possède des attributs « en soi » (des caractéristiques spécifiquement « aqueuses » irréductibles aux propriétés de l'hydrogène et de l'oxygène entrant dans la composition de ce liquide). De même, Descartes soutient que les sensations et les passions ne sont réductibles ni à la pensée pure, d'une part, ni aux événements

propres au monde étendu de la physique, d'autre part. L'importance de ce point est attestée par le fait que l'expérience de la *faim* ne se laisse réduire ni (a) au jugement purement intellectuel « j'ai besoin de me nourrir », ni (b) à la survenue des événements purement physiologiques (contractions stomacales, chute du taux de glycémie) concomitants à cette expérience. Par exemple, (a) quelqu'un pourrait absorber des produits médicamenteux qui l'empêcheraient d'avoir faim et juger néanmoins qu'il a besoin de manger, soit en calculant le temps écoulé depuis son dernier repas, soit en mesurant son taux de glycémie ; et (b) les événements physiologiques impliqués pourraient manifestement survenir sans que l'expérience concrète de la faim soit vécue – chez un patient anesthésié, en particulier.

Si la théorie cartésienne des « trois notions primitives » est validée par cette irréductibilité des attributs psycho-physiques tels que la faim à la pensée pure ou à l'extension, force est de constater par ailleurs qu'aucune contradiction logique ne s'ensuit pour autant avec la doctrine officielle de la réduction de toutes choses à ces deux substances que sont l'esprit et le corps. Car, conformément au raisonnement précité, la division « trialiste » des lettres à Élisabeth peut être pensée comme un trialisme *attributif* plutôt que substantialiste : l'être humain, en effet, n'est pas une *substance* supplémentaire qui s'ajouterait à l'esprit et au corps (pas plus que l'eau n'est une

substance additionnelle de l'univers qu'il conviendrait de recenser en plus de l'hydrogène et de l'oxygène); mais il est vrai au contraire que, du fait même de l'état incarné qu'implique notre statut de créatures de chair et de sang, les êtres humains que nous sommes sont dotés de modes de conscience qui (pour reprendre les termes de Descartes) « ne doivent point être attribués à l'âme seule, ni aussi au corps seul ». Voici comment Descartes résuma cette affaire dans l'article 48 de la Première Partie des *Principes de la philosophie* qu'il publia en 1644 :

« Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en *deux* genres [...]. Et la principale distinction que je remarque entre toutes les choses créées est que les unes sont intellectuelles, c'est-à-dire sont des substances intelligentes, ou bien des propriétés qui appartiennent à ces substances; et les autres sont corporelles, c'est-à-dire sont des corps, ou bien des propriétés qui appartiennent au corps. Ainsi l'entendement, la volonté et toutes les façons de connaître et de vouloir, appartiennent à la substance qui pense; la grandeur, ou l'étendue en longueur, largeur et profondeur, la figure, le mouvement, la situation des parties et la disposition qu'elles ont à être divisées, et telles autres propriétés, se rapportent au corps. Il y a encore outre cela certaines choses que nous expérimentons en nous-mêmes, qui *ne doivent point être attribuées à l'âme seule, ni aussi au corps seul*,

mais à l'étroite union qui est entre eux, [...] : tels sont les appétits de boire, de manger, et les émotions ou les passions de l'âme, qui ne dépendent pas de la pensée seule, comme l'émotion à la colère, à la joie, à la tristesse, à l'amour, etc. ; tels sont tous les sentiments, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, le goût, la chaleur, la dureté, et toutes les autres qualités qui ne tombent que sous le sens de l'attouchement » (A III, 119-120).

La nature humaine et les passions

Comme son titre l'indique, la dernière œuvre de Descartes consista en une étude détaillée des passions : dans *Les Passions de l'âme* (1649), traité achevé juste avant son voyage fatal en Suède, le philosophe s'intéressa à ces modes d'expérience spécifiques de l'union corps-esprit qui attestent que nous ne sommes pas de pures *res cogitantes* ou « choses pensantes », mais des *humains* dont les vies quotidiennes sont intimement liées à des états et des événements corporels. Sans doute peut-on imaginer des êtres qui, parce qu'ils vivraient sur un mode purement intellectuel, contempleraient calmement ces propositions rationnelles que l'analyse révèle comme vraies et poursuivraient tranquillement ces buts qui sont rationnellement perçus comme bénéfiques. Une telle vie serait

peut-être « supérieure » à la nôtre en ce qu'elle permettrait d'être libéré des tensions et des tourments si souvent occasionnés par l'aspect corporel de notre nature ; mais elle serait aussi étrangement « incolore » en comparaison des éclatantes interactions d'émotions et de sentiments qui caractérisent l'existence humaine.

Dans la lettre qu'il écrivit à Chanut, ambassadeur de France en Suède qui l'avait prié d'expliquer ce qu'il pensait de l'amour à la demande de la reine Christine, Descartes dégagea ces contrastes :

« Pour répondre au premier point, je distingue entre l'amour qui est purement intellectuelle ou raisonnable, et celle qui est une passion. La première n'est, ce me semble, autre chose sinon que, lorsque notre âme aperçoit quelque bien, soit présent, soit absent, qu'elle juge lui être convenable, elle se joint à lui de volonté. [...]

Mais pendant que notre âme est jointe au corps, cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre, qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive, et qui [...] n'est autre chose qu'une pensée confuse excitée en l'âme par quelque mouvement des nerfs [...]. Car, comme en la soif, le sentiment qu'on a de la sécheresse du gosier, est une pensée confuse qui dispose au désir de boire, mais qui n'est pas ce désir même ; ainsi en l'amour on sent je ne sais quelle chaleur autour du cœur, et une grande abondance de sang dans le poumon,

qui fait qu'on ouvre même les bras comme pour embrasser quelque chose, et cela rend l'âme encline à joindre à soi de volonté l'objet qui se présente. [...] Et ce n'est pas merveille que certains mouvements de cœur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance ; car, de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette propriété que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelques mouvements ou autres dispositions de ce corps, que, lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l'âme à la même pensée » (A III, 709-712).

Ces *associations* psycho-physiques sont d'une importance capitale pour la conception cartésienne de l'être humain. Certaines de ces associations sont « naturelles » ou, comme Descartes le dit parfois, « divinement ordonnées », à l'instar de la sensation de soif qu'on éprouve quand la gorge est sèche. Nous dirions plutôt de nos jours qu'elles font partie du « programme génétique » de notre espèce en raison de la valeur de survie manifeste qu'elles présentent pour la lutte pour l'existence, et voici les formulations pré-darwiniennes qui apparaissent à cet égard chez Descartes :

« Enfin je remarque que, puisque de tous les mouvements qui se font dans la partie du cerveau dont

l'esprit reçoit immédiatement l'impression, chacun ne cause qu'un certain sentiment, on ne peut rien en cela souhaiter ni imaginer de mieux, sinon que ce mouvement fasse ressentir à l'esprit, entre tous les sentiments qu'il est capable de causer, celui qui est le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain, lorsqu'il est en pleine santé. Or l'expérience nous fait connaître, que tous les sentiments que la nature nous a donnés sont tels que je viens de dire ; et partant, il ne se trouve rien en eux, qui ne fasse paraître la puissance et la bonté de Dieu qui les a produits » (AII, 501).

D'autres associations encore ont une origine environnementale et procèdent des configurations répétées de stimuli et de réactions qui s'observent chez tout être vivant. Descartes cite à ce propos l'exemple du dressage animal (en anticipant de manière frappante sur la théorie beaucoup plus tardive des réflexes conditionnés pavloviens) :

« Je juge que, si on avait bien fouetté un chien cinq ou six fois au son du violon, sitôt qu'il ouïrait une autre fois cette musique, il commencerait à crier et à s'enfuir » (Lettre à Mersenne du 18 mars 1630, AI, 252).

Et il existe enfin des associations bénéfiques que nous pouvons décider de susciter non seulement chez

les animaux, mais également en nous-mêmes ; il nous est loisible, autrement dit, de « reprogrammer » la logique de nos passions pour mener une vie meilleure et plus satisfaisante :

« Ainsi, lorsqu'un chien voit une perdrix, il est naturellement porté à courir vers elle ; et lorsqu'il oit tirer un fusil, ce bruit l'incite naturellement à s'enfuir ; mais néanmoins on dresse ordinairement les chiens couchants en telle sorte que la vue d'une perdrix fait qu'ils s'arrêtent, et que le bruit qu'ils oient après, lorsqu'on tire sur elle, fait qu'ils y accourent. Or ces choses sont utiles à savoir pour donner le courage à un chacun d'étudier à régler ses passions ; car, puisqu'on peut, avec un peu d'industrie, changer les mouvements du cerveau dans les animaux dépourvus de raison, il est évident qu'on le peut encore mieux dans les hommes, et que ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d'industrie à les dresser et à les conduire » (*Les Passions de l'âme*, art. 50, A III, 995-996).

L'« union substantielle » de l'âme et du corps qui est constitutive de l'être humain repose donc, du fait même qu'elle vise à la survie et au bien-être, non seulement sur l'intellect et la volonté, mais aussi sur tout l'éventail des états sensoriels et affectifs dont nous sommes susceptibles de faire l'expérience. Comme

on l'a vu plus haut, nos états sensoriels nous sont attribuables non pas *en tant que* nous sommes de pures « choses pensantes », mais *en tant que* nous sommes des créatures incarnées – des êtres humains. Et il est clair que nombre des corrélations psychophysiques impliquées sont essentielles à notre survie à la fois individuelle et collective : l'inconfort si caractéristique que nous ressentons quand notre estomac est vide et que notre taux de glycémie est au plus bas présente une valeur de survie manifeste en cela qu'il nous incite à manger (et apaise consécutivement notre sensation de faim) ; la douleur que j'éprouve quand je marche sur une épine a une utilité patente en cela qu'elle m'encourage à éviter de m'exposer à l'avenir aux stimuli nocifs de ce genre, etc. De plus, la capacité même de nos passions à faire l'objet d'une reprogrammation nous permet d'utiliser les associations corps-esprit à notre avantage : contrairement aux animaux, qui sont « encombrés » par des schémas de réactions génétiquement et environnementalement programmés, les êtres humains ont la faculté unique de pouvoir mettre leurs schémas associatifs au service d'une conception du bonheur rationnellement planifiée.

Parce qu'elles sont en général indispensables à la santé humaine, conclut Descartes, les passions issues de notre héritage corporel doivent être prises en compte. Cela ne revient pas à dire que nos passions soient toujours bonnes : parce que nos méca-

nismes physiologiques innés et nos réactions conditionnées d'origine environnementale sont relativement rigides, il peut advenir en effet que nous soyons prisonniers de comportements qui provoquent de la détresse, de la misère ou des nuisances. L'hydro-pique, pour prendre un exemple cité par Descartes, est en proie à un violent désir de boire quand bien même la boisson est préjudiciable à sa santé (Méditation Sixième, A II, 503) ; de même que le philosophe raconte comment, longtemps après son enfance et parce qu'il était alors tombé amoureux d'une petite fille qui louchait, il avait été malheureusement enclin à être séduit à l'âge mûr par toutes les femmes atteintes de strabisme (Lettre à Chanut du 6 juin 1647, A III, 741). Mais il ne saurait être question pour autant de prétendre gérer ces impulsions irrationnelles en se réfugiant dans un intellectualisme austère ou en supprimant les passions ; selon Descartes, mieux vaut s'appuyer sur les ressources de la science et de l'expérience pour essayer d'abord de comprendre ce qui a fait que quelque chose a mal tourné, puis pour tenter de reprogrammer ses réactions de telle sorte que la direction que les passions invitent à suivre corresponde à ce que la raison perçoit comme la meilleure option :

« Mais souvent la passion nous fait croire certaines choses beaucoup meilleures et plus désirables qu'elles ne sont ; puis, quand nous avons pris bien

de la peine à les acquérir, et perdu cependant l'occasion de posséder d'autres bien plus véritables, la jouissance nous en fait connaître les défauts, et de là viennent les dédains, les regrets et les repentirs. C'est pourquoi le vrai office de la raison est d'examiner la juste valeur de tous les biens dont l'acquisition semble dépendre en quelque façon de notre conduite, afin que nous ne manquions jamais d'employer tous nos soins à tâcher de nous procurer ceux qui sont, en effet, les plus désirables ; [...]

Et le semblable arrive en toutes les autres passions ; car il n'y en a aucune qui ne nous représente le bien auquel elle tend, avec plus d'éclat qu'il n'en mérite, et qui ne nous fasse imaginer des plaisirs beaucoup plus grands, avant que nous les possédions, que nous ne les trouvons par après, quand nous les avons. [...] Au reste, le vrai usage de notre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'à examiner et considérer sans passion la valeur de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite, afin qu'étant ordinairement obligés de nous priver de quelques-unes, pour avoir les autres, nous choissions toujours les meilleures » (Lettre à Élisabeth du 1^{er} septembre 1645, A III, 602-604).

En dépit de l'occultation menaçante du corps que le dualisme cartésien a pu sembler promouvoir, la

conception de la condition humaine à laquelle Descartes a ultimement abouti est donc empreinte d'un réalisme attrayant qui renvoie en fin de compte à un optimisme foncièrement humaniste. Quoique constituant d'étranges créatures hybrides composées à la fois d'un pur esprit et d'un corps mécanique, nous n'en disposons pas moins, au niveau de nos expériences quotidiennes les plus ordinaires, de toute une gamme de réactions sensorielles et émotionnelles qui, primo, sont en général indispensables à notre plein accomplissement humain, et que, secundo, nous pouvons éventuellement modifier et reprogrammer à notre avantage. Comme Descartes l'a affirmé à l'un de ses correspondants en 1648 :

« La philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions ; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie » (Lettre à Silhon de mars ou avril 1648, A III, 846).

Bien entendu, le chemin qu'il nous appartient de suivre est le plus souvent difficile, ainsi que Descartes lui-même l'a reconnu à l'occasion : la force même de nos passions peut nous conduire à faire de mauvais choix, et nous dépendons en outre de cette dimension extérieure du hasard qui échappe totalement à notre contrôle – sur ce plan, nous ne disposons d'aucune garantie. Mais la vision cartésienne de l'existence

humaine est d'autant plus noble qu'elle recommande l'acceptation clairvoyante de cette donnée tout en laissant entendre que la reconnaissance de la fragilité inhérente à la facette inévitablement corporelle de notre humanité est aussi la condition de possibilité de nos joies :

« Au reste, l'âme peut avoir ses plaisirs à part. Mais pour ceux qui lui sont communs avec le corps, ils dépendent entièrement des passions : en sorte que les hommes qu'elles peuvent le plus émouvoir sont capables de goûter le plus de douceur en cette vie. Il est vrai qu'ils y peuvent aussi trouver le plus d'amertume lorsqu'ils ne les savent pas bien employer et que la fortune leur est contraire. Mais la sagesse est principalement utile en ce point, qu'elle enseigne à s'en rendre tellement maître et à les ménager avec tant d'adresse, que les maux qu'elles causent sont fort supportables, et même qu'on tire de la joie de tous » (*Les Passions de l'âme*, art. 212, A III, 1103).

Bibliographie

- Ferdinand ALQUIÉ, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1987.
- *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier, 1988.
- Léon BRUNSCHVICG, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Paris, Pocket, 1995.
- Étienne GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930.
- Henri GOUHIER, *Descartes. Essais sur le « Discours de la méthode », la métaphysique et la morale*, Paris, J. Vrin, 1973.
- *La Pensée métaphysique de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1978.
- *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1972.
- Nicolas GRIMALDI, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, J. Vrin, 1988.
- Jean LAPORTE, *Le Rationalisme chez Descartes*, Paris, PUF, 1988.
- Jean-Luc MARION, *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991.
- Geneviève RODIS-LEWIS, *Descartes*, Paris, Librairie générale française, 1984.
- *Descartes et le rationalisme*, Paris, PUF, 1996.
- *La Morale de Descartes*, Paris, PUF, 1998.

Table

1	La révolution cartésienne	9
	Descartes : l'homme de sciences	9
	Vie et œuvres	15
2	L'esprit incorporel	31
	Doute systématique et nature du moi	31
	« Perception claire et distincte » et possibilité logique de l'existence d'esprits désincarnés	46
	L'indivisibilité de la conscience	55
3	Le « véritable homme »	59
	Réfutation cartésienne de l'« angélisme »	59
	« Notions primitives » et union substantielle	67
	La nature humaine et les passions	75
	<i>Bibliographie</i>	85

DANS LA MÊME SÉRIE

DÉJÀ PARUS

Descartes

John Cottingham

Kant

Ralph Walker

Marx

Terry Eagleton

Nietzsche

Ronald Hayman

Platon

Bernard Williams

Socrate

Anthony Gottlieb

À PARAÎTRE

Hegel

Raymond Plant

Hume

Anthony Quinton

Locke

Mickael Ayers

Spinoza

Roger Scruton

Voltaire

John Gray

Wittgenstein

P. M. S. Hacker

RÉALISATION : P.A.O. ÉDITIONS DU SEUIL
IMPRESSION : NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A. À LONRAI
DÉPÔT LÉGAL : MARS 2000. N° 37455 (000438)

ANTHROPOLOGIE
 ART
 COMMUNICATION
 DROIT
 HISTOIRE DES IDÉES
 LETTRES
 LINGUISTIQUE
 PHILOSOPHIE
 POÉTIQUE
 POLITIQUE
 PSYCHANALYSE
 PSYCHOLOGIE
 PSYCHOTHÉRAPIE
 SCIENCE POLITIQUE
 SCIENCES DE L'HOMME
 SÉMIOLOGIE
 SOCIÉTÉ
 SOCIOLOGIE
 TÉMOIGNAGES
 URBANISME

Descartes

Descartes est à l'origine de l'une des grandes dichotomies de la pensée occidentale : la dualité du corps et de l'esprit. Cette opposition apparaît aujourd'hui à certains comme une prison, et pourtant nous avons beaucoup de mal à penser autrement. C'est pourquoi il est nécessaire de revenir à sa source même. John Cottingham, en explorant avec minutie l'édifice central de la philosophie cartésienne, en montre aussi certains aspects peu connus, qui peuvent aider notre époque dans la tâche philosophique qui lui revient.

John Cottingham

Professeur de philosophie à l'université de Reading, il dirige la revue *Ratio*, consacrée à la philosophie analytique.

Traduit de l'anglais par Christian Cler



9 782020 374552

Illustration Isabel Klett

Seuil, 27 r. Jacob, Paris 6

ISBN 2.02.037455.2 / Imp. en France 3.200

cat. 7

